

تئوری‌های عدالت

در فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی

□ دکتر بهرام اخوان کاظمی

پژوهش مفهوم بنیادین عدالت، در تفکر هر اندیشمند سیاسی در خور اهتمامی والا است؛ زیرا بررسی این مقوله، می‌تواند ما را با زوایای متعددی از آرای آنها آشنا سازد. در حقیقت، مفهوم کانونی عدالت، دارای اهمیتی کم نظیر در عرصه‌های نظری و عملی سیاست و اجتماع بوده و از جامع‌ترین غایات دینی و سیاسی است. دانشمند و فیلسوف گرانمایه اسلامی؛ یعنی خواجه نصیرالدین طوسی هم، مباحث گسترده‌ای را به بررسی مفهوم عدالت اختصاص داده است. بنابراین، با توجه به اهمیت این اصل در اسلام و اندیشه‌های سیاسی، این مقاله قصد دارد ضمن تبیین نظریه‌های خواجه در این زمینه، به این موضوع نیز پردازد که موضع این اندیشمند در قبال حکام جائز و متغلب چگونه بوده و آیا خود کامگی و افزایش روز افزون آن در عصر ایشان، تئوری‌های عدالت او را از خود متأثر ساخته و او را به انفعال نظری و عملی در این وادی کشانده است؟ و آیا اساساً خواجه، قائل به حق شورش و عصیان علیه حکام ستم پیشه و جائز بوده است یا خیر؟ این نوشتار، در پاسخ به این پرسش‌ها به رشته تحریر در آمده است.

الف - عصر و زندگی سیاسی خواجه نصیر الدین طوسی

ابوجعفر نصیر الدین محمد طوسی (۶۷۲-۵۹۷ هـ) ملقب به «استاد البشر»، از علمای بزرگ ریاضی و نجوم و حکمت ایران در قرن هفتم و نیز از وزرای آن عصر است. این مرد بزرگ مانند نظام الملک، در سیاست عملی و نظری هر دو، مصدر آثاری بوده است و شکی نیست که از لحاظ عملی و حمایت از اهل علم نیز یکی از نوادر همه ادوار تاریخی اسلام و ایران بوده است.

خواجه طوسی در زندگانی خود سه مرحله را طی کرد:

مرحله اول: شامل مدتی است که در ایران به سر برد؛ از تاریخ ولادت تا زمانی که به اسماعیلیان پیوست.

مرحله دوم: با آغاز حملات مغولان به کشورهای اسلامی شروع می‌شود. آن‌گاه که شهرها یکی پس از دیگری در مقابل مغولان سقوط می‌کرد و شهرهای اسلامی متعاقب یکدیگر در زیر سم اسبان مغول نابود و لگدمال می‌شد، خواجه ناچار به اسماعیلیان پناه برد، تا خود را از شر تند باد مزبور نجات دهد؛ زیرا در مقابل مغول، و پس از شکست خوارزمشاهیان، جز اسماعیلیان و قلعه‌های مستحکم آنان، کس دیگری نمی‌توانست مقاومت کند. این مرحله از زندگی او تا سقوط قلاع اسماعیلی توسط هلاکوخان نوه چنگیز، ادامه یافت.

در این مقطع، طوسی از یگانه پناه آن روز در مقابل مظالم و خرابکاری‌های مغول استفاده کرد؛ یعنی خود را به اسماعیلیان نزدیک ساخت و در جوانی به قهستان مسافرت کرد و دعوت حاکم آن‌جا، ناصرالدین عبدالرحیم ابن ابی منصور را پذیرفت و به دلیل فضیلت دانش دوستی وی، آن مکان را جهت اقامت و تألیف آثار علمی خویش مناسب و ایمن یافت و کتب متعددی نوشت که از آن جمله، کتاب «اخلاق ناصری» را برای ناصرالدین ابوالفتح نوشته است.

خواجه در قهستان بود تا این که ناصرالدین از خواجه کدورتی به دل گرفت و او را به قلعه الموت فرستاد و او در آن‌جا محبوس بود تا هلاکوخان مغول آن قلعه را گشود و دولت اسماعیلیان را بر انداخت.

مرحله سوم: ابتدای این مرحله از پیوستن خواجه به هلاکو شروع شده و تا آخر عمر و دفن وی در مشهد امام موسی کاظم (ع) - بنا به وصیتش - به سال ۶۷۲ ه. ق ادامه می‌یابد. خواجه نصیر با به خرج دادن انعطاف و مهارت سیاسی و داشتن مکانت علمی و ارزش فکری خویش، در شمار خواص هلاکو در آمد و قرب و منزلت فراوان یافت و حتی وزارت موقوفات به او رسید و به عنوان وزیر، همیشه در حضر و سفر با او همراه بود؛ از جمله در حمله هلاکو به بغداد و سوریه در معیت هلاکو، انقراض و نابودی و شکست خلیفه عباسی را به چشم دید و در این امر مشارکت جست.

نفوذ خواجه بر هلاکو سفاک و همراهی‌اش با وی، سبب شد که بسیاری از دانشمندان از تیغ مغولان جان سالم به در برند و کتابخانه‌ها و مراکز علمی و فرهنگی از سوختن و به غارت رفتن بربند. خواجه از جمع آوری کتب غارت شده، کتابخانه‌ای با چهار صد هزار جلد کتاب فراهم آورد و دانشمندان و پژوهندگان بسیاری را گرد هم آورد. بی‌جهت نیست که در حق او گفته‌اند: «علم و حکمت به دست این پارسی (ایرانی) در دورترین نقطه‌های بلاد مغولی رشد و نمو کرد، گویی نور تابانی بود در تیره شامی».^(۱)

حمله وحشیانه مغول خون‌خوار در قرن هفتم به ممالک اسلامی که با قتل عام مردم ویران کردن شهرها مساجد و معابد و محور آثار علمی و به طور کلی در هم کوبیدن تمدن و فرهنگ درخشان آن عصر شروع شد، نزدیک بود مدنیت عالم اسلام؛ بلکه جهان بشریت را به زوال و نابودی بکشاند؛ اما تدبیر و نبوغ «حجة الفرقه الناجیه» خواجه نصیر الدین طوسی سبب شد که علوم و معارف اسلامی به طرز معجزه آسایی از انهدام نجات یافته و در میان آن همه فتنه و خون‌ریزی، رو به تکامل نهاده و بر ثروت علمی بشری افزوده گردد.^(۲) لذا نه تنها بلایی که بر مسلمانان و جهان اسلامی فرود آمده بود، متوقف شد؛ بلکه بقیه علما و فلاسفه و حکما نیز از نابودی نجات یافتند.

خواجه توانست باهوش و زرنگی و حسن تشخیص خود، به تدریج بر عقل و فکر هلاکو تسلط پیدا کند و آن خون‌خوار بی‌بند و بار را وادار به اصلاح امور اجتماعی کند و به دست او فرهنگ و تمدنی متناسب روز فراهم سازد و نابودکننده تمدن‌ها را به تمدن شوق دهد و او را به بهبود اجتماع، علاقه‌مند سازد.^(۳)

در نتیجه، مغولان، پس از مدتی دیانت اسلام را پذیرفتند و اَحفاد و نوه‌های چنگیزخان که برای نابودی اسلام و از بین بردن تمدن اسلامی همت گماشته بودند، مسلمان شدند و در شمار حامیان اسلام در آمدند.^(۴)

«طوسی، بی‌شک شیعهٔ امامی و اثناعشری بوده، تألیفات او در علم کلام که مشتمل بر مسائل امامت است، تصریح به امامت ائمه دوازدهگانه و عصمت آنان می‌کند، بلکه رسائل او، صراحت به این معنا دارد.»^(۵)

به هر حال، امکان دارد که خواجه، زمانی که در پناه اسماعیلیان می‌زیسته‌است، به مذهب «اسماعیلیه» گرویده باشد؛ همچنان که امکان دارد اسماعیلیان، طوسی را برخلاف میل او، ناچار و مجبور کرده باشند و ارجح هم همین است. خواجه نیز برای حفظ جان و تقیه از آنان، آثاری به رشته تحریر در آورد که هم مطابق مذهب اسماعیلیه و هم موافق مذهب خود او بود.^(۶) با پیروزی هلاکو و انهدام اسماعیلیان، خواجه مذهب خود (شیعهٔ اثنی عشری) را آشکار کرد و تألیفات صریح امامیه خود را از این تاریخ به بعد، به نگارش در آورد.

برخی از پژوهش‌گران معاصر، از پیچیدگی عصر تاریخی خواجه نصیر و همچنین پیچیدگی شخصیت وی یاد کرده‌اند. به عنوان مثال اذعان می‌نمایند:

«در این‌که خواجه، چه نقشی در زندگی سیاسی زمانه خود و به‌ویژه در سقوط پادشاهی اسماعیلیان و زوال دولت خلافت داشته است، جای آن دارد که در فصلی از تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران، پژوهشی ژرف صورت گیرد. این بخش از تاریخ اندیشه و نیز تاریخ دنیای اسلام و تنش‌ها و کشمکش‌های درونی آن، پیکارهای صد و هفتاد سالهٔ پادشاهی اسماعیلیان، علیه خلافت بغداد، همراهی نظریه پرداز بزرگ شیعی مانند خواجه نصیرالدین طوسی با مغولان و ترغیب اینان به پایان بخشیدن به کار خلافت پانصد سالهٔ عباسیان و فرمانروایی اسماعیلیان ایرانی و دعوت جدید، از اهم مسائلی است که تاکنون به دور از تعصبات و جدای از موضع‌گیری‌های مهرآمیز و کینه‌توزانهٔ تاریخ‌نویسان اهل سنت و راویان شیعی مذهب، موضوع پژوهش جدی قرار نگرفته است.»^(۷)

برخی از منتقدین خواجه، با ذکر و تشریح اتهامات وارده بروی، از بعضی عملکردهای سیاسی او به عنوان یکی از برجسته‌ترین نظریه پردازان تشیع و مؤلف «پراهمیت‌ترین» و رایج‌ترین کتاب اخلاقی فارسی در حکمت عملی، انتقاد نموده و آنها را غیر اخلاقی می‌شمارند. طباطبایی با لحاظ این نقدها معتقد است که:

«جایگاه خواجه در تاریخ حکمت عملی، از این حیث پراهمیت است که در واقع، اخلاق ناصری، خاستگاه بی‌معنا شدن حکمت عملی است؛ همچنان که رفتار سیاسی و نیز اندیشه او سرآغاز تثبیت نظری جدایی نظر و عمل در دوره اسلامی است.»^(۸)

«و یکی از بنیادی‌ترین مشکلات آن را روشن می‌سازد و آن این‌که، چگونه سیطره اندیشه اخلاقی در تاریخ تحول اندیشه فلسفی در ایران، با بی‌معنا شدن تدریجی آن، همراه بوده و سیطره بی‌اخلاقی عمومی را به دنبال آورده است.»^(۹)

البته این یک واقعیت است که اگر دوگانگی رفتار سیاسی خواجه هم پذیرفته شود - که این نیز جای بحث و جدل فراوان دارد - نمی‌توان از تأثیر حکومت جائز و سفاک و متغلب مغولان در پیشه کردن این‌گونه رفتارها توسط نظریه پردازان مسلمان غافل شد؛ زیرا در واقع،

«خواجه به عنوان شخصیتی که به ناچار، در دوره‌ای طوفانی از تاریخ ایران با سیاستی درگیر بود که از بنیاد، با حکمت عملی مبتنی بر تهذیب اخلاقی، نسبتی نمی‌توانست داشته باشد... و با یورش مغولان، افسق‌هایی نو، در برابر اخلاق، سیاست و تاریخ ایران گشوده شد که با معیارهای اسلامی و حکمت عملی ناشی از فلسفه یونانی قابل درک و بررسی نبود. لذا هر نظریه پرداز دیگری هم جای خواجه بود، در چنین اوضاع نابسامانی، حکمت عملی جدل‌انگیزی می‌داشت. پس در صورت اثبات تقصیر خواجه، عذر اصلی این تقصیر محتمل، به عهده دوران ظلم و جور استبداد سفاکانه مغولان است؛ روزگاری که حکمت عملی و اخلاقی، مندرس شده بود.»

بیان طباطبایی نیز مویذ این ادعاست:

«جدایی میان نظر و عمل در دوره اسلامی تاریخ ایران، با خواجه به اوج رسید و توجیه نظری پیدا کرد و به ناگزیر، در شرایطی که راه برون رفتی از مجرای اندیشه سیاسی و اخلاقی نو و هماهنگ با روح زمانه ناممکن شده بود، خواجه و هر نظریه پرداز اهل عمل مانند او، از نظر تاریخی، تنها، رفتار و کنش سیاسی توجیه ناپذیری می‌توانست داشته باشد.»^(۱۰)

به عقیده برخی، عهد حکومت متغلب مغولان، عهد زوال دانش‌های عقلی هم بوده است و از بعضی مواضع نقادانه خواجه در باب عقل هم در چنین دورانی یاد کرده‌اند. به عقیده این دسته، البته این موضع‌گیری در باب عقل و اهل حکمت، منحصر به خواجه نصیرالدین طوسی نیست؛ بلکه درک فلسفه یونانی، با توجه به تفسیر نوافلاطونی آن و سیطره اندیشه عرفانی و چیرگی خرد ستیزی آن، بر خردگرایی فلسفه یونانی، به‌ویژه همزمان با یورش مغولان و آغاز دوره انحطاط دانش‌های عقلی، راه را بر چنین نتیجه‌گیری هموار کرده بود.^(۱۱)

ب - تعاریف عدالت و مقام آن در فلسفه سیاسی خواجه نصیر

اصلی‌ترین مأخذ بررسی نقطه نظرات خواجه در حول و حوش مبحث عدالت، کتاب «اخلاق ناصری» و به‌ویژه فصل هفتم از مقاله اول آن است که «شرف عدالت بر دیگر فضایل و شرح احوال و اقسام آن» نام دارد. ماخذ مهم دیگر بحث عدالت در اخلاق ناصری، مقاله سوم کتاب مزبور تحت عنوان «سیاست مدن» است. خواجه در بحث مدینه فاضله و سیاست مدن، پیرو فارابی است. او خود، در این باره می‌گوید: «و حکیم ثانی ابونصر فارابی که اکثر این مقالت، منقول از اقوال و نکت اوست...»^(۱۲)

خواجه پیرو و شارح آثار ابن سینا و مسکویه رازی نیز هست و با کتاب «اخلاق ناصری»، طرح حکمت عملی آنها را مدون و تکمیل کرده است. وی این کتاب را گردآوری نموده که چارچوب اصلی آن، از ترجمه کتاب «تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق» مسکویه حاصل شده است و در آن، علاوه بر نظرات افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان، می‌توان به نظرات فارابی، ابن سینا، مسکویه و ابن مقفع نیز دست یافت.^(۱۳)

همین دلیل نیز مبحث عدالت اخلاق ناصری، تقریباً از نظرات افراد مذکور تشکیل یافته که بعضاً خواجه در جاهایی به آن، تعلیقاتی افزوده است. نظرات خواجه در مبحث عدالت گرچه همانند سایر فلاسفه اسلامی، متأثر از اندیشه افلاطون و ارسطو است؛ ولی عمدتاً ریشه قرآنی و اسلامی دارد. وی با تأسی از ارسطو و مسکویه، خصوصاً در زمینه ابعاد اقتصادی عدالت سیاسی، تفصیل‌های درخوری را ارائه نموده که در بین فلاسفه بعدی، بیشتر مختص به خود اوست. دیدگاه‌های مختلف خواجه در موضوع عدالت و در کتاب پر آوازه اخلاق ناصری، بدین قرار است:

۱- ریشه الهی داشتن عدالت، و این‌که، عادل اصلی، ذات الهی است و ضرورت دارد همه در عدالت، به عدل وی تأسی نمایند.

عدالت به معنای تأدیه حق الهی در پیراستن جور، و عدالت پیشه‌گی و عبادت و در نتیجه مماثلت با ذات باری تعالی است. از نظریه خواجه، لفظ عدالت از معنای مساوات خبر می‌دهد و تعقل مساوات بدون لحاظ معنای وحدت - که بالاترین مدارج کمال و شرف است - معتبر نیست. واحد حقیقی و موجود خالق، خداست که آثار و فیضان انوارش به سایر موجودات و معدودات راه یافته است. لذا چون عدالت و مساوات از وحدت الهی منشا می‌گیرد، شریف‌ترین نسبت و افضل فضائل است. خواجه این تفصیل از عدالت را در فصل هفتم و در بیان شرف آن، آورده است.^(۱۴)

خواجه همانند فارابی و سایر فلاسفه اسلامی، عدالت و اعتدال را الهی و خصیصه ماهوی نظم کائنات و شرط و اساس آفرینش آنها می‌داند:

«اعتدال ضلّ وحدت است... و اگر اعتدال نبودی، دایره وجود با هم نرسیدی

چه، تولد موالیه ثلاثه از عناصر اربعه مشروط است به امتزاجات معتدل...^(۱۵) و

اشارت بدین معنا است قول صاحب شریعت علیه السلام، آن‌جا که گفته است:

بالعدل قامت السموات والارض^(۱۶)

پس، نظام خلقت مبتنی بر عدالت است؛ «زیرا هر چه آن را نظامی بود، به وجهی از وجوه،

عدالت در او موجود بود؛ و الا مرجع آن، با فساد و اختلال باشد.»^(۱۷)

خواجه بر این اعتقاد است که:

«عادل کسی بود که مناسبت و مساوات دهد چیزهای نامتناسب و نامتساوی را... و تعیین کننده اوساط در هر چیزی، تا به معرفت آن رد چیزها با اعتدال صورت بندد، ناموس الهی باشد. پس به حقیقت، واضع شادی و عدالت، ناموس الهی است؛ چه، منبع وحدت اوست، تعالی ذکره».^(۱۸)

پس چون منشاء عدالت، ناموس الهی است، باید به او اقتدا کرد و تادیه حقوق او نمود و مخالفت وی نکرد:

«وعدالت، هیأتی نفسانی بود که ازو صادر شود تمسک به ناموس الهی؛ چه، مقدر مقادیر و معین اوضاع و اوساط، ناموس الهی باشد. پس صاحب عدالت را به هیچ نوع مضادّات و مخالفت صاحب ناموس حق در طبیعت نباید، بل همگی همت او به موافقت و معاونت و متابعت او مصروف بود؛ چه مساوات ازو باید، و طبع او طالب مساوات بود».^(۱۹)

«عدالت چنان اقتضا کند که بنده به قدر طاقت در اموری که میان او و معبود او باشد، طریق افضل مسلوک دارد، و رعایت شرایط و جوّب مجهود بذل کند...»^(۲۰)

۲- عدالت مستجمع، مستلزم و تمام و کمال فضایل، و جور تمام و کل ردائل است. عدالت در نفس ما حاصل تعدیل سه قوه است.

از نظر خواجه:

«عدالت جزوی نبود از فضیلت؛ بلکه فضیلت بود با سرها [به تمامی] و جور که ضد اوست، جزوی نبود از ردیلت؛ بلکه همه ردیلت بود با سرها».^(۲۱) عدالت آن است که این همه قوت‌ها (حکمت، شجاعت، عفت) با یکدیگر اتفاق کنند و قوت ممیزه، (عقل) را امثال نمایند؛^(۲۲) چون «قوت تمیز»، خلیفه خدا و حاکم در انسان جهت حفظ تعادل و تساوی قوای نفس است».^(۲۳)

از دید خواجه، چون عدالت اکمل فضائل است، با اقتدا به ناموس الهی و عبادت، عدالت در نفس حاصل آمده و بشر به نهایت قرب حق می‌رسد. به تعبیر وی:

«این است سخن حکما در عبادت خدای تعالی، و افلاطون الهی گفته است:

چون عدالت حاصل آید، نور قوا و اجزای نفس بر یکدیگر درفشد؛ چه، عدالت مستلزم همه فضایل بود. پس، نفس بر ادای فعل خاص خود بر فاضل ترین و جهی که ممکن بود، قادر شود، و این حال غایت قرب نوع انسان بود از اله، تعالی. (۲۴)

در این قسمت، خواجه مانند سایر فلاسفه و بنابه نظریه اعتدال، معتقد است که عدالت به دنبال سه فضیلت دیگر که عبارت است، از حکمت و شجاعت و عفت، حاصل می‌گردد. عدالت حد وسط و حالت تعادل بین ظلم و انظلام و شامل جملگی اعتدالات است و هر دو طرفش، جور می‌باشد. (۲۵)

۳- عدالت به معنای ایفای اهلیت و استعدادها و رعایت استحقاق‌ها و سلسله مراتب نه تساوی مطلق.

خواجه نصیر همانند فارابی و بوعلی، به تعاریفی از عدالت از جمله «اعطاء کل ذی حق حقه»، «وضع کل شی فی موضعه» اعتقاد داشته و بار د برابر مطلق، تساوی و رفع تبعیض در زمینه استحقاق‌های مساوی را لازم می‌دانسته است. این تعبیر از عدالت که از شایع ترین تعابیر اسلامی و افلاطونی از این مفهوم است؛ در نزد خواجه نیز بسیار مهم و اساسی است و او، تعریف این مفهوم را با بررسی معنای تساوی آغاز می‌کند. برخی از مؤلفین نیز این معنا از عدالت را نزد خواجه تمیز داده و ممیزه شمرده‌اند و از جمله معتقدند:

«عدالت در مدینه فاضله خواجه نصیرالدین طوسی، همان عدالت افلاطونی و فارابی است و تحقق آن، وابسته به این است که هر کس بر حسب شایستگی در پایگاه راستین خود جای گیرد و به کاری پردازد که با سرشت و استعداد او سازگار است. هیچ کس نباید بیش از یک پیشه داشته باشد؛ زیرا طبایع مردم اقتضا می‌کند که به کاری که شایسته آنند، پردازند.» (۲۶)

خواجه هم مانند افلاطون و فارابی در بیان فلسفه سیاسی خود، از فرضیه «اندام‌واری اجتماع» استفاده می‌کند که بنابر آن، هیأت مدنیّت، مانند تن یک شخص است که برای وظایف مختلف زندگانی، آلات و اعضای خاص و متفاوت و متعاون دارد، گرچه آنها در آغاز ساده و غیر متنوع‌اند و هر چه پیش می‌روند طول و تفصیل پیدا می‌کنند و تنوع و

همبستگی بیشتری می‌یابند.

خواجه پس از این که انسان را مدنی و نیازمند به تفاوت و تعاون نوع - نه محتاج یکسانی مطلق و تغالب و تغلب - می‌داند، معتقد است که برای حصول تعاون و اجتماع و تمدن افراد جامعه، که شرط تکامل آنان است، باید عدالت در میان آنان اجرا گردد. همان‌طور که بیان شد، بدیهی است که مقصود خواهجه از عدالت در این‌جا، تساوی و برابری مطلق افراد با یکدیگر نیست؛ زیرا او وفارابی - که سخنان خواهجه از آثار او هم است - و بسیاری از فلاسفه دیگر همچون بوعلی و مسکویه، تفاوت استعدادها را ضروری جامعه دانسته‌اند. به قول خواهجه نصیر؛ با اختلافات صناعات که ناشی از اختلاف عزائم است و همچنین تباین همم و آرای مردم، مقتضی نظام و حکمت الهی و مُمد حیات و مدنیت اجتماعی است.^(۲۷) این است آنچه حکما گفته‌اند؛ لوتساوی الناس لهلكوا جميعاً^(۲۸)

قبلاً بیان شد که برخی در اندیشه بوعلی حول مبحث عدالت، آراییی در باب قرار داد اجتماعی یافته‌اند؛ زیرا وی تقسیم کار را به اجتماع و مشارکت، و اجتماع و مشارکت را به عقد قرار داد و «معامله» منوط و مبتنی می‌دانست و مبنا و مقیاس و ابزار صیانت این معاملات و قرار دادها را به عدل و ابسته می‌نمود. خواهجه نصیر هم حفظ معاونت و مشارکت افراد را وابسته به رعایت قانون عدالت در معاملات می‌داند:

«اما چون یکدیگر را معاونت کنند، و هر یکی به مهمی از این مهمات زیادت از قدر کفاف خود قیام نمایند، و به اعطای قدر زیادت و اخذ بدل از عمل دیگران، قانون عدالت در معامله نگاه دارند، اسباب معیشت دست فراهم دهد و تعاقب شخص و بقای نوع میسر و منظوم گردد؛ چنان که هست.»^(۲۹)

لازم به یادآوری است که خواهجه با لحاظ تفاوت استعدادها، اصناف خلق را به چهار صنف تقسیم نموده و اجتماعات معتدل را از تکافی آنها منتقد می‌داند؛ اول، اهل قلم مانند ارباب علوم و معارف که قوام دین و دنیا به مثابه آبنده در طبایع، دوم، اهل شمشیر مانند مجاهدان و محارسان دولت که نظام عالم به توسط ایشان بود و به منزله آتشند در طبایع و سیم، اهل معامله چون تجار که معیشت نوع، بدون تعامل آنها محال است و مانند

هوآند در طبایع و چهارم، اهل مزارعه مانند دهقانان که قوت همه اصناف را تامین کرده و بقای جامعه به آنها وابسته است و مانند خاکند در طبایع.^(۳۰)

۴- عدالت در مدینه، تقسیم مساوی خیرات مشترک عمومی

خواجه نصیر به تبع فارابی، از تقسیم عادلانه منافع و خیرات عمومی در میان اهل مدینه سخن می‌گوید و بر این باور است که سهم هر کس از این خیرات مشترک، متناسب با اهلیت و استحقاق افراد است. وی این مطلب را در ضمن شرح «قوانین و شرایط معدلت پادشاه» بیان می‌کند.

از نظر خواجه نصیر چون قوام مملکت به معدلت است، بر پادشاه رعایت حال رعیت و حفظ قوانین معدلت لازم است. آن‌گاه وی، قوانین و شرایط معدلت را شرح می‌دهد:

«شرط اول معدلت، آن بود که اصناف خلق را با یکدیگر متکافی دارد.^(۳۱) وی اجتماع معتدل را به تکافی چهار صنف اهل قلم، اهل شمشیر، اهل معامله و اهل مزارعه مشروط می‌داند. عدالت آن است که هر صنفی از جایگاه مستحق خود منحرف نشده و به دنبال غلبه بر صنوف دیگر نباشد؛ چون این امر منجر به انحراف مزاج از اعتدال و منجر شدن امور اجتماع به فساد است.»^(۳۲)

«شرط دوم در معدلت، آن بود که در احوال و افعال اهل مدینه نظر کند و مرتبه هر یکی بر یکی بر قدر استحقاق و استعداد تعیین کند.»^(۳۳)

بیان شرط سوم یا قانون سوم معدلت پادشاه، در بردارنده ضرورت تقسیم مساوی خیرات عمومی در میان مردم است:

«و شرط سیم در معدلت، آن بود که چون از نظر در تکافی اصناف و تعدیل مراتب فارغ شود سویت میان ایشان در قسمت خیرات مشترک نگاه دارد و استحقاق و استعداد رانیز در آن اعتبار کند، و خیرات مشترک سلامت بود و اموال و کرامات و آنچه بدان ماند؛ چه، هر شخصی را از این خیرات قسطی باشد که زیادت و نقصان بر آن اقتضای جور کند. اما نقصان، جور باشد بر آن شخص و اما زیادت، جور بود بر اهل مدینه، و باشد که نقصان هم جور باشد بر اهل مدینه»^(۳۴)

خواجه در جای دیگر، خیرات عامه را چنین می‌شمارد:

«و خیرات عامه آمن بود و سکون و موّدت بایکدیگر و عدل و عفاف و لطف و وفا و امثال آن»^(۳۵)

۶- عدالت، هدف قوانین مدینه

خواجه نصیر نیز مانند فارابی پس از بیان تقسیم مساوی خیرات عمومی بر اساس اهلیت، وظیفه بعدی پادشاه و حکومت را صیانت قانونی از آنچه بین ایشان تقسیم شده می‌شمارد و نظریه عدالتش را با مسأله ثبوت حق و ضرورت حمایت از این حق توسط حکومت، تکمیل می‌کند.

از نظر، خواجه پادشاه

«چون از قسمت خیرات فارغ شود، محافظت آن خیرات کند بر ایشان، و آن

چنان بود که نگذارد که چیزی از این خیرات از دست کسی بیرون کنند بر وجهی که

مؤدّی بود به ضرر او یا ضرر مدینه، و اگر بیرون شود، عوض به او رساند از آن جهت

که بیرون کرده باشند»^(۳۶)

خواجه بعد از عدل، احساس را بالاترین فضیلت می‌داند و معتقد است؛ پادشاه «چون

از قوانین عدالت فارغ شود، احساس کند با رعایا که بعد از عدل، هیچ فضیلت در امور ملک بزرگ‌تر

از احساس نیست»^(۳۷)

ج - عدالت و رابطه آن با «ناموس الهی»، «حاکم انسانی» و «دینار»

خواجه بر آن است که «حفظ عدالت در میان خلق، بی این سه چیز صورت نیندد؛

یعنی: ناموس الهی و حاکم انسانی و دینار^(۳۸) که همان دین، و قانون الهی منتج از آن،

حکومت و حاکم، و اقتصاد است. به عبارت دیگر، «در سیاست، به ناموس و حاکم و

دینار احتیاج باشد»^(۳۹) ناموس الهی الزاماً مقتدای سایر نوامیس و برتر از آنان است.

خواجه ضمن شرح این سه «ناموس» و ذکر رابطه سلسله مراتبی آنها، جورهای متقابل

و سلسله مراتبی علیه این موارد را به ظرافت شرح می‌دهد؛ به ویژه بحث خواجه در

اهمیت دینار و اقتصاد در ایجاد و حفظ عدالت، از جذابیت و تازگی برخوردار است. گر

چه اصل آن را از ارسطو و سپس مسکویه، به عاریت گرفته است.

«ارسطاطالیس گفته است: دینار، ناموسی عادل است و معنای «ناموس» در لغت او،

تدبیر و سیاست بود و آنچه بدین ماند. و از این جهت، شریعت را ناموس الهی خواند و در کتاب نيقوماخيا گفته است: ناموس اکبر، من عند الله تواند بود، و ناموس دوم از قیل ناموس اکبر، و ناموس سیم دینار بود. پس ناموس خدای، مقتدای نوامیس باشد، و ناموس دوم، حاکم بود و او را اقتدا به ناموس الهی باید کرد، و ناموس سیم، اقتدا کند به ناموس دوم و در تنزیل قرآن همین معنا به عینه یافته می شود، آن جا که فرموده است: و انزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط و انزلنا الحديد فيه باس شديد و منافع للناس، الايه.

و به دینار که مساوات دهندۀ مختلفاتست، احتیاج از آن سبب افتاد که اگر تقویم مختلفات به اثمان مختلفه نبودی، مشارکت و معاملات و وجوه اخذ و اعطا مقدر و منظوم نگشتی؛ اما چون دینار از بعضی بکاهد و در بعضی افزاید، اعتدال حاصل آید، و معامله فلاح با نجان متساوی شود، و این، آن عدل مدنی بود که گفته اند، عمارت دنیا به عدل مدنی است و خرابی دنیا به جور مدنی و بسیار باشد که عملی اندک با عمل های بسیار متساوی نباشد،... مانند تدبیر صاحب لشکر که در مقابل محاربت مبارزان بی شمار افتد، و به ازای عادل، جائز بود و آن کسی باشد که ابطال تساوی کند. و بر منوال سخن ارسطاطالیس و قواعد گذشته، جائز سه نوع بود: اول، جائز اعظم و آن کسی بود که ناموس الهی را منقاد نباشد، و دوم، جائز اوسط و آن کسی بود که حاکم را مطاوعت نکند، و سیم، جائز اصغر و آن کسی بود که بر حکم دینار نرود، و فسادی که از جور این مرتبه حاصل آید، غضب و نهب اموال و انواع دزدی و خیانت باشد، و فسادی که از جور دو مرتبه دیگر باشد، عظیم تر از این فسادها بود.^(۴۰)

خواجه عمل به سه ناموس را چون به بار آورنده مساوات می داند، مایه کسب خیر و سعادت به شمار می آورد و جالب این جاست که خیر و سعادت را فرع و وجهی از عدالت محسوب نموده و از ارسطو نقل می کند که:

«کسی که به ناموس متمسک باشد، عمل به طبیعت مساوات کند، و اکتساب خیر و سعادت از

و جوه عدالت و ناموس الهی، جز به محمود نفرماید». (۴۱)

د - رابطهٔ محبت با عدالت و ضرورت وجود آن دو در روابط متقابل

مردم با مردم و مردم با حکومت

به اعتقاد خواجه، افراد بشر ضرورتاً و جهت رسیدن به کمال، نیازمند اجتماع و معاونت مؤانست هستند و همین اشتیاق فطری به انس‌گیری، «محبت» نام دارد و قوام، همه موجودات به سبب محبت است و هیچ موجودی از این صفت بی‌بهره نیست.^(۴۲)

به عقیده وی، «محبت» برتر از «عدالت» است، از آن جهت که محبت بر پایه انس‌گیری متقابل طبیعی استوار است؛ اما عدالت، ضرورتی اجتماعی است که مصنوعی می‌باشد؛ در حالی که اقتضای محبت، اتحادی طبیعی است. به عبارت دیگر، محبت از عدالت ذاتی‌تر و فاقد عنصر اجبار و الزام است و اصالت دارد؛ در صورتی که در عدالت، عنصر اجبار و الزام و تصنع وجود دارد.^(۴۳)

در واقع، عدالت در فقدان محبت زاده می‌شود؛ چون اگر محبت بین مردم منتشر گردد، نیاز به عدالت منتفی می‌شود و احتیاج به عدالت نیز از نبود محبت است و به همین خاطر، فضیلت محبت از فضیلت عدالت بالاتر است. و محبت بیش از عدالت و انصاف، وحدت اجتماعی را میسر می‌سازد. خواجه در این باره می‌گوید:

«پس معلوم شد که احتیاج به عدالت که اکمل فضایل آن است در باب محافظت

نظام نوع، از جهت فقدان محبت است؛ چه، اگر محبت میان اشخاص حاصل

بودی، به انصاف و انتصاف احتیاج نیفتادی... و تنصیف، از لواحق تکثر باشد و

محبت، از اسباب اتحاد. پس بدین وجوه، فضیلت محبت بر عدالت معلوم شد.»^(۴۴)

خواجه نصیر در مبحث روابط و حقوق متقابل حکومت و مردم و روابط مردم با همدیگر، به ضرورت وجود محبت در این ارتباطات شدیداً تأکید دارد و معتقد است؛ در چنین صورتی، عدالت در منتهای حد و بهرهٔ خود ادا شده و ثبات سیاسی و نظم تأمین می‌شود و تغلب و هرج و مرج، به حکومت راه نمی‌یابد.

به نظر وی، واسطه ارتباط شاه با رعیت نیز محبت است. ملوک با رعیت در شفقت و مهربانی و لطف و تربیت و تعهد و خیرخواهی و دفع شر، باید همانند پدری مشفق باشد؛ همچنان که رعیت نیز مانند پسری عاقل، در اطاعت و خیرخواهی و احترام و تعظیم به

پدر، نباید چیزی را فرو گذارد.

از سوی دیگر، مردم و رعایا هم در اکرام و احسان به یکدیگر می‌بایستی همانند برادرانی همراه و موفق باشند تا عدالت در روابط سلطان با رعیت، و رعیت با سلطان، و رعایا با یکدیگر، به بهترین شکل ممکن و در حقانیت تمام ادا شود. ظهور هر گونه کم و کاستی در این زمینه، باعث زوال عدالت و پیدایش فساد و تبدیل ملوکیت به ریاست تغلیبی، و محبت به غضب و خشونت می‌گردد. مخالفت‌ها جای موافقت‌ها را می‌گیرد و الفت به نفرت، و مودت به نفاق بدل می‌شود و هر کس به دنبال نفع شخصی روان می‌شود؛ هر چند که این نفع بر خلاف مصالح جمعی باشد. در چنین حالتی، هرج و مرج که ضد نظام است، پدیدار می‌شود.^(۴۵)

علاوه بر بحث تفضیل محبت بر عدالت، خواجه نیز به تبع حکمای اسلامی پیشین، با تأثیرگیری از نهج البلاغه علی (ع)، مبحث برتری داشتن عدل، یا جود (تفضّل) را مطرح نموده است. وی از آن جهت تفضیل را برتر از عدالت می‌شمارد که در حقیقت تفضیل، احتیاط در عدالت است و عادل، کسی است که با احتیاطی که می‌نماید، بیش از سهم عادلانه به طرف مقابل خود و آن‌هم از سهم خویش می‌پردازد تا این‌که اهمالی در ادای عدالت نشده باشد. پس به تعبیر خواجه، «معلوم شد که تفضّل از عدالت شریف‌تر است، از آن جهت که مبالغت است در عدالت نه از آن جهت که خارج است از عدالت»^(۴۶)

با این همه، خواجه افضلیت تفضّل بر عدالت را در روابط شخصی و دعاوی دو جانبه و نه در حوزه روابط عمومی می‌داند؛ زیرا حاکم و حکومت به هیچ وجه حق اعمال تفضّل به یک طرف دعوا را به جای اعمال عدالت ندارند و نمی‌توانند از سهم یکی به نفع دیگری بذل و بخشش بدون مبنای عادلانه نمایند.

ه- رویکرد خواجه نصیر در مواجهه با حکام خود کامه و جائر

از بررسی آرا و زندگی خواجه نصیرالدین به خوبی بر می‌آید که وی به شدت با حکام و حکومت‌های جائر و متغلب، مخالف بوده است. اگر به هر دو مقدمه وی بر اخلاق ناصری برای ناصرالدین محتشم و هلاکوه که در دو مقطع زمانی متفاوت و دور از هم نگاشته شده است، بنگریم، واژه «معدلت» و ضرورت عدل گستره و ستایش از این

سنت جهت پادشاه، به خوبی به چشم می‌خورد.^(۴۷)

اساساً وی، یکی از دلایل اصلی ضرورت اجتماع و تعاون و تمدن و حکومت را اجرای عدالت و جلوگیری از ظهور متغلبین می‌داند؛ زیرا اگر مردم را به سر خود رها سازند.

«و با طبایع ایشان گذارند، تعاون ایشان صورت نیندد، چه، متغلب همه را بنده خود گرداند، و حریص همه مقتنیات یا فراهم آمده‌ها را برای خود خواهد، و کار به تنازع و پیکار بیانجامد و به افنا و افساد یکدیگر مشغول شوند.»

شگفت آور و جالب تر آن است که خواجه، علت اصلی بیماری عالم و اجتماع را در دو سبب منحصر می‌داند و در این باره می‌نویسد: «و مرض عالم از دو چیز بود؛ یکی، ملک تغلبی و دیگری تجارب (تجاذب)^(۴۸) هرچی؛ اما ملک تغلبی قبیح بود لذاته، و نفوس فاسده را حسن نماید. و امام تجارب هرچی مولم بود لذاته، و نفوس شریره را ملذذ نماید.»^(۴۹)

پس علت بیماری عالم و اجتماع، یکی استبداد یا تغلب و پادشاهی مبتنی بر تغلب است و عامل دیگر، «تجارب هرچی» و یا «تجاذب هرچی» است که در نسخ مختلف اخلاق ناصری به هر دو شکل آمده و به ظاهر، شکل دوم صحیح تر است.^(۵۰) تجارب هرچی؛ یعنی تجاربی که منظم و دقیق و مطابق نیازهای اجتماع و اصول کشورداری و عدالت گستری نباشد. «تجاذب هرچی» نیز بدین معناست که در اجتماع، به گونه‌ای هرج و مرج حاکم باشد، که کشمکش و تعدی به یکدیگر در بین مردم رواج باید و آنها مشغول قاپیدن و جذب اموال یکدیگر گردند.

خواجه در شرح سیاست فاضله و سیاست ناقصه، تغلب و استعباد و به بندگی کشیدن مردم و جور را ویژگی اصلی سیاست ناقصه و مدائن ناقص به شمار می‌آورد؛ در حالی که در سیاست فاضله، بین به سعادن رساندن مردم و تکمیل مردم، و تمسک به عدالت و احتراز از استبداد و تغلب، رابطه مستقیمی وجود دارد. وی «در شرح سیرت ملوک»، سیاست ملک را که ریاست ریاسات باشد، به دو گونه می‌داند و غرض‌ها و الزامات آن را بدین‌گونه تفصیل می‌دهد:

«اما اقسام سیاست؛ یکی، فاضله باشد که آن را امامت خوانند و غرض از آن، تکمیل خلق بود و لازم نیل به سعادت؛ و دوم، سیاست ناقصه بود که آن را تغلب خوانند و غرض از آن، استبعاد خلق بود و لازم نیل به شقاوت مذمت و سائس اول، تمسک به عدالت کند و رعیت را به جای اصدقا دارد، و مدینه را از خیرات عامه مملو کند و خویشان مالک شهوت دارد، و سائس دوم، تمسک به جور کند و رعیت را به جای خول [بند] و عبید دارد و مدینه پر شور عام کند.»^(۵۱)

از نظر خواجه، مدینه آرمانی، مدینه‌ای است که مردم آن در کسب خیر و نابودی شر با همدیگر موافقت و معاونت و تشریک مساعی دارند و آرا و اعتقادات مذهبی مانند عقیده به مبدا و معاد و رفتار ایشان در اکتساب کمال و نحوه آن، مشترک است و جالب تر آن که، افعال ایشان حکیمانه و عاقلانه و مقدر به قوانین عدالت است؛ همچنان که به گفته خواجه:

«و افعالی که از ایشان صادر شود، مفروغ بود در قالب حکمت، و مقوم به تهذیب و تسدید عقلی و مقدر به قوانین عدالت و شرایط سیاست، تا با اختلاف اشخاص و تباین احوال، غایت افعال همه جماعت یکی بود و طرق و سیر، موافق با یکدیگر»^(۵۲)

خواه ناخواه، نتیجه چنین جامعه‌ای که مصحح آن عقل^(۵۳) و تقدیرکننده اش عدالت باشد، سعادت و جامعه آرمانی است و سرانجام تغلب و هرج و مرج، فنا و نیستی است. یکی از پنج آفت مدینه فاضله خواجه که این شهر را تباه می‌سازند، «باغیان» هستند. و باغیان، گروهی نافرمانند که به قلمرو فضلا و حکومت عادل خشنود نیستند و به قلمروی که بازور و ستم به چنگ آید (ملک تغلبی) گرایش دارند.

و - جایگاه عدالت در شرایط رهبر و حاکم

ببررسی منظومه فکری خواجه، به خوبی روشن می‌شود که حاکم متغلب و جائز، در مخیله و آثار او جایی ندارد و آرمان وی، حاکم عادل و حکیم است. خواجه نصیر همانند فارابی، عالم طب و طبیب را که بر حفظ سلامت تن آدمی می‌کوشد، با سیاستمدار و زمامدار مقایسه می‌کند که باید اجتماع را منظم و به سامان نگاه دارد: «و همچنان که

صاحب علم طبّ چون در صناعت خود ماهر شود، بر حفظ صحّت بدن انسان و ازاله مرض قادر گردد، صاحب این علم (نیز) چون در صناعت خود ماهر شد، بر صحت مزاج عالم - که آن را اعتدال حقیقی خوانند - و ازاله انحراف از آن، قادر شود و او به حقیقت، طبیب عالم بود و بر جمله، ثمره این علم، اشاعت خیرات بود در عالم، و ازاله شرور به قدر استطاعت انسانی».^(۵۴)

بدیهی است که از حیث نظری و در اندیشه خواجه، زمامدار به عنوان طبیعت عالم و مدبّر «اعتدال حقیقی» و اشاعه خیرات و ازاله انحرافات، نمی‌تواند عادل نباشد و او هیچ‌گاه جور و متغلب بودن وی را تجویز نمی‌کند؛ بلکه مَصْر بر این است که ناموس دوم؛ یعنی حاکم، باید دائماً به ناموس اکبر و ناموس الهی اقتدا کند.

از سوی دیگر، «مردمان در هر حال نظر بر ملوک داشته باشند و اقتدا به سیرت ایشان کنند، و از این جا گفته‌اند که: الناس علی دین ملوکهم، و الناس بزمانهم أشبه منهم بابائهم»^(۵۵) پس اگر زمامدار عادل نباشد و جائز باشد، اجتماع و مردم هم با اقتدا به وی، جائز خواهند شد و فضایل رخت خواهد بست. پس به ناچار، زمامدار باید عادل باشد. عقیده آرمانی خواجه در این عبارت دیده می‌شود: «إذا اراد الله بامة خیرا جعل الملك فی علمائها والعلم فی ملوکها»؛ «چون خدای تعالی مردمانی را نیکمی خواهد، پادشاهی را به دانشمندان آنها دهد و دانش را به پادشاهان ایشان»^(۵۶) و این، همان عقیده به «زعیم حکیم» است که افلاطون در کتاب اول و سوم و پنجم جمهوری، مکرّر از آن یاد کرده است.

باید اذعان نمود با وجود ذکر این مطالب و اصراری که خواجه بر رعایت قوانین معدلت و عدالت گستره حاکم دارد و مکرراً بر این صفت و ضرورت آن در نظام سیاسی و اجتماعی و رابط حکومت با مردم و مردم با یکدیگر تاکید می‌نماید؛ اما در عالم واقع و در عهد سفاکی‌های حکام مغول و غیر مغول، حاکم عادل نه تنها نادر است؛ بلکه ممتنع الوجود می‌باشد و خواجه چاره‌ای ندارد که اشتراط عدالت جهت حاکم را در مخیله و ذهن خویش به صورت آرمانی انتزاعی حفظ نموده و از تصریح شرط عدالت برای تأیید صلاحیت زمامداری عصر خویش چشم‌پوشد. در این نوع رای خواجه، نه

تنها استبداد و اختناق و تغلب شدید روزگار وی موثر است؛ بلکه عدم امکان تاسیس حکومت عادلانه و پرهیز از هرج و مرج و ضرورت وجود حکومت ولو فاجر، باعث شده که خواجه، عدالت را شرط زمامداری قرار ندهد و حتی از حکم صریح به حق خروج علیه سلطان ظالم چشم بپوشد که در جای خود، توضیح داده می‌شود.

خواجه بیان می‌دارد که طالب ملک، باید هفت خصلت داشته باشد که عبارتند از: ابوت^(۵۷)، علو همت، متانت رأی، عزیمت تمام، صبر در برابر شداید، یسار (یعنی ثروت) و اعوان صالح.

خصلت‌ها خصوصیات حاکم از دید خواجه، با خصائل و صفات امام شیعی یکی نیست. وی در کتب کلامی و دینی خود، صفاتی را برای امام لازم می‌شمرد و برای آن اقامه دلیل می‌کند که عبارتند از:

الف - معصوم باشد. ب - واحد باشد. ج - منصوص باشد. (بارائنه معجزه یا اخبار کسی که صدقش معلوم است). د - اعلم باشد. ه - اشجع باشد. و - اقرب مردم به درگاه خداوند باشد. ز - صاحب معجزه باشد. ح - از عیوبی که سبب تنفر مردم گردد، مبرا باشد.^(۵۸)

اما خواجه در سیاست فلسفی‌اش، هنگامی که از شرایط و خصوصیات حاکم سخن می‌گوید، از عصمت - که اعم و اکمل از عدالت است - و سایر خصوصیات امام مانند وحدت و معجزه و تعیین از جانب خدا نامی به میان نمی‌آورد؛ اما بعضاً همین حاکم را مسمی به امام می‌نماید.

باید اذعان نمود که خواجه، وحدت امام را در سیاست دینی و اندیشه فقهی کلامی خود لازم دانسته است؛ زیرا معتقد است که ائمه متعدد هر چند معصوم باشند، به سبب داشتن دواعی مختلف، احتمالاً دچار اختلاف نظر خواهند شد و اداره جامعه با مشکل مواجه خواهد گردید.^(۵۹) اما او در سیاست فلسفی خود، وحدت حاکم را ضروری نمی‌داند و حتی ریاست افاضل و ریاست اصحاب سنت را در اداره مدینه فاضله پیش بینی می‌کند.^(۶۰)

همچنین خواجه در مورد شرایط «حاکم»، «نکته‌ای درباره ابوت می‌گوید که به عقیده فلاسفه نزدیک است و با عقیده شیعه اندکی مغایر می‌نماید. به گفته وی:

«از این خصال ابوت ضروری نباشد، اگر چه آن را تأثیری عظیم بود».^(۶۱)

عدم تصریح به شرط عدالت در مورد حاکم، در عصر تهاجم ضد تمدنی و سفاکانه مغولان، نشان از گام نهادن خواجه نصیر در وادی «واقع‌گرایی» مصطلح دارد و این که وی به شکل عینی با این واقعیات دست و پنجه نرم نموده است؛ نه این که با فرار از آنها، به عالم صرف انتزاعیات و مدن آرمانی پناه برد؛ گر چه خواجه به دو کار مزبور مبادرت ورزیده است؛ یعنی در عین عدم فرار از واقعیات و سعی در کاهش بلاهای نظام‌های متغلب، به ترسیم جامعه آرمانی و اسلامی هم پرداخته است.

ز - نظر خواجه در مورد حق شورش و عصیان علیه حاکم خودکامه و جائر

آنچه که از مهم‌ترین کتاب اخلاقی و سیاسی خواجه بر می‌آید، این است که وی به هیچ وجه در آثار عصر خویش، قائل به شورش و عصیان علیه حاکم جائر و مستبد اسماعیلی و مغولی... نبوده است و به دلایل مختلف از جمله فقدان قدرت لازم مردم، نبود بدیل مناسب، و امکان ظهور و هرج و مرج و بروز تغلب بیشتر، بدین امر رضایت و جواز نداده است. همچنان که گفته شد، وی «تجارب و یا تجاذب هرجی» را به همراه «حکومت تغلب»، دو عامل اصلی بیماری عالم به شمار می‌آورده است و از هرج و مرج و استبداد بیشتر گریزان بوده است. خواجه، جائر اوسط را پس از جائر اعظم - که ناموس الهی را انقیاد نمی‌کند - بزرگ‌ترین جائر به شمار می‌آورد و «آن کسی بود که حاکم را مطاوعت نکند».^(۶۲)

خواجه نصیر، ظلم به رعیت توسط والی را مایه هلاک دین و مروت می‌داند و از سوی دیگر شورش و اقدام علیه والی حاکم را به منزله هلاکت دنیا و نفس به شمار می‌آورد و توصیه می‌کند در قبال چنین حاکمی هم تا وقتی خدا نجاتی عنایت نکرده، باید وفاداری و حفظ جان پیشه کرد:

«و اگر به یکی از ولات که ظالم و بدخوی بود، مبتلا گردد، باید که داند که او در

میان دو خطر افتاده است: یکی آن که با والی سازد و بر رعیت بود و در آن هلاک دین و

مروت او باشد، و دیگری آن که با رعیت سازد و بر والی بود و در آن هلاک دنیا و نفس او

بود، و وجه خلاص از این دو ورطه، به یکی از دو چیز تواند بود؛ مرگ یا مفارقت

کلی، و با والی غیر مرضی السیره هم جز محافظت و وفا طریق نباشد تا آن که که
خدای مفارقت و نجات روزی کند».^(۶۳)

خواجه در بیانات دیگرش هم مکرراً اطاعت حاکم و ترک مخالفت علنی و پنهان وی
و تبعیت محض از ملوک و حمل به خیر کردن اعمال او را توصیه نموده است که بیشتر این
مواعظ و تدابیر، در فصل «سیاست خدم و آداب اتباع ملوک» آمده است که به دلیل
اهمیت آنها بخش‌هایی از آن در این جا ذکر می‌شود:

«و اما معاشرت با ملوک و رؤسا، عموم مردم را چنان بود که در نصیحت و نیک
خواهی ایشان به دل و زبان تقصیر [کو تاهی] نکنند و در افشای محامد و ستر معایب
ایشان غایت جهد مبذول دارند... و البته کراهت و انقباض به خود راه ندهند و در
امثال او امر و نواهی به قدر طاقت ایستادگی نمایند...^(۶۴) و اگر چیزی از او مستقیح
بیند، باز نگوید... و چون میان او و مخدوم [حاکم] حالی افتد که قبح آن عاید با یکی
از هر دو بود، حیلت کند در آنچه آن قبح با خود گرداند و برائت ساحت مخدوم از آن
ظاهر کند... در هر معامله و مجاراتی [گفت و گویی] که میان او و مخدوم افتد و
خوشتن را در آن حظی بیند، ترک آن حظ گیرد و از آن تجنب نماید، و حظ رئیس
مستخلص گرداند...^(۶۵) اگر در مقام سخط و عتاب مخدوم افتد، البته از شکایت
نکند و عداوت و حقد به دل راه ندهد، و چه گناه با خود گرداند، و بعد از آن اجتهاد
کند و تلافی نماید تا تجدید حالی که مزیل سخط مخدوم باشد به نوعی که میسر
شود، حاصل گردد.^(۶۶)»

و در آداب ابن المقفع آمده است که: اگر سلطان ترا برادر گرداند، تو او را خداوند
گار دان^(۶۷)... و شرایط خدمت ملوک، ریاضت نفس بود بر مکروه و موافقت ایشان
در مخالفت رای خود و مقدر کردن امور بر هوای ایشان و کتمان اسرار و بحث
ناکردن از چیزی که ترا بر آن وقوف ندهند و مجاهده کردن در تحری رضای ایشان به
همه وجوه و تصدیق اقوال و تزیین آرای ایشان و نشر محاسن و ستر مساوی و تقریب
آنچه آن رانزدیک خواهند و تبعید آنچه آن را دور گردانند و تخفیف مؤونت خود بر
ایشان و احتمال مؤونت ایشان و بذل مجهود در طاعت به عادت گرفتن.

و اگر به خدمت موسوم گردد، باید که شتم سلطان به شتم نشمرد و غلظت ایشان به غلظت ندارد... و از مسخوط علیه و متهم مخدوم تجنب باید نمود و با او در یک مجلس جمع نباید آمد، و از ثنا و تمهید عذر او امتناع باید کرد.^(۶۸)

و اگر پادشاه، رایبی زند که تو آن را کاره باشی، با او موافقت کن و تذلل نمای و حقیقت دان که سلطان اوست نه تو، پس اولی آن که تو متابعت مراد او کنی نه آن که، از او مساعدت و مطاعت التماس کنی و به حسب رای و هوای خویش سخن گویی.^(۶۹)

شاید تصور شود که خواجه احتمالاً این توصیه‌ها را نسبت به سلاطین عادل اظهار کرده است و در مورد سلاطین جائز، قائل به این نظرات نیست. پاسخ این احتمال منفی است؛ زیرا خواجه در خلال همین بیانات، ناخشنودی خود را از پاره‌ای از صفات مذموم حکام و مخدومین ابراز می‌نماید و نشان می‌دهد که در باطن و قلباً از آنها دل چرکین است. مثلاً او می‌نویسد که ملوک و رؤسا دارای همتهای منفردی هستند:

«و آن همت‌ها آن بود که بدان از همه خلق استخدام و تعبد خواهند، و خود را در آن و هر چه می‌کنند، مصیب شمرند. و سبب این سیرت، کثرت مدح مردمان بود ایشان را، و تواتر تصویب اعمال و آرایبی که از خاص و عام در مسامع ایشان نمکن یافته باشد».^(۷۰)

از نظر خواجه، نباید مردم، طالب تقرب و خدمت در دستگاه سلطان باشند و «باید که بر طلب قربت ایشان اقدام نمایند، چه، صحبت سلطان [را] به دخول در آتش و گستاخی با سباع تشبیه کرده‌اند، و کسی [که] به جوار و معرفت ایشان ممتحن بود، لذت عیش و تمتع از عمر برو منقض گردد».^(۷۱)

به عقیده خواجه، فرد در مقابل والی یا مخدوم باید آن‌گونه بنمایاند که از بذل اموال خود جهت او امر وی دریغ ندارد؛ «چه، اگر چنین کند از طمع او به مال خود ایمن شود و اگر مناقشتی به کار دارد، حرص او نیز گرداند که الممنوع محروص و المبدول مملول منه».^(۷۲)

واقعیات عینی زندگی خواجه نصیر، به خوبی گواه آن است که او قلباً و باطناً با هیچ یک از سلاطین وقت خود موافقت واقعی نداشته است و معمولاً به خاطر مصالح عالی و

ارجح، وی در نهایت مشقت، مجبور به همراهی و حضور در دربار سلاطین جائر بوده است. مثلاً خواجه در دورن اقامت و به قولی، اسارتش در قلاع اسماعیلی با ناراحتی و عذاب و در «طوفان‌های مشقت و سختی» به سر برده است و در آخر «شرح اشارت»، به تفصیل از این اوقات یاد می‌کند و می‌نویسد:

«... در جاهایی بودم که آتش جهنم در هر آن، در آنها زبانه می‌کشید و آتش گداخته به سرم می‌ریخت، و زمانی بر من نگذشت که چشم‌هایم پر از اشک و خیالم ناراحت و مشوش نباشد.»^(۷۳)
این شعر معروف خواجه مربوط به همین دوران است:

گرداگرد خود چندان که بینم بلا انگستری و من نگینم^(۷۴)

به همین دلیل، خواجه نصیر از هر فرصتی برای رهایی از دست سلاطین جائر و نابودی آنها استفاده می‌کرده است و در این میان، همواره از بین انتخاب‌گریز ناپذیر حکام جائر بد و بدتر، سلاطین بد قدرت‌مند را انتخاب می‌کرده است، تا از اقتدار بیشتر آنها به نفع مصالح عالی‌تر استفاده کند.

حتی اگر صدور جواز «نمد مالی خلیفه عباسی و قتل وی» توسط خواجه هم صحیح باشد، انجام این امر با توضیحات پیش گفته، توسط برخی این‌گونه توجیه شده که از نظر خواجه طوسی شیعی مذهب، مبادرت به این عمل، تکلیف شرعی و وظیفه مذهبی بوده است؛ چون خلفای عباسی جائر، غاصب حکومت اهل بیت (ع) بوده‌اند. و خواجه بنابه دعای معروف «اللهم اشغل الظالمین بالظالمین» مایل بوده که ظلمه و اهل جور را با یکدیگر درگیر و مشغول نماید تا مصالح جامعه اسلامی بهتر تامین شود.^(۷۵)

از سویی، چنین به نظر می‌رسد که دوستی و ارتباط طوسی با هلاکو دوام نکرد و هلاکو، نسبت به طوسی بد دل شد... تا حدی که تصمیم به قتل او گرفت؛^(۷۶) اما موفق به این کار نشد. یکی از دلایل این امر از نظر محققین، انتقادات محتمل خواجه از ظلم و جور و سفاکی‌های هلاکو است.^(۷۷) همه این مستندات تاریخی و آرای پیش گفته خواجه، دال بر این است که وی به دلیل فشار بسیار شدید استبداد و تغلب بی‌حد و حصر اسماعیلیان و خصوصاً مغولان، برای وصول به مصالح عالی‌تر مبادرت به تقیه نموده تا علاوه بر حفظ جان خویش و در امام ماندن از سیل بنیان افکن استبداد و جور حکام،

آنها را تدریجاً با مدارا و تَلَطُّف و تدبیر و انعطاف، به مسیر عدالت و عدالت‌گستری تغییر جهت دهد. جملات منقول ذیل علاوه، بر تنویر بهتر موضع خواجه، جوایی هم به اتهامات و ابهام‌های پیرامون سیره عمل سیاسی وی نیز هست و نشان می‌دهد که او، عصیان و شورش علیه حکام جائز را در زمان خویش باعث اتلاف نفوس مردم می‌دانسته است:

«باید که داند که ملوک و رؤسا مانند سیلی باشند که از سرکوه درآید و کسی که به یک دفعه خواهد که آن را از سمتی به سمتی گرداند، هلاک شود؛ اما اگر به اول مساعدت نماید و به مدارا و تَلَطُّف یک جانب او به خاک و خاشاک بلند گرداند، به جانبی دیگر که خواهند، تواند برد. هم بر این سیاق در صرف رای مخدوم از آنچه متضمن فساد بود، طریق لطف و تدبیر باید سپرد، بر وجه امر و نهی او را بر هیچ کار تحریص نفرمود، بل وجه مصلحتی که در خلاف رای او بود، با او نماید و او را به وخامت عاقبت کار تنبیه دهد و به تدریج در اوقات خلوت و موانست به امثال و حکایات گذشتگان و حیل لطیف، آن رای را در چشم او نکوهیده کند.»^(۷۸)

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- علی اصغر حلی، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان اسلامی، چاپ اول، (تهران: بهیمنی، زمستان، ۱۳۷۲)، ص ۳۴۱ (به نقل از جرجی زیدان، آداب اللغة، ۳/ ۲۳۴).
- ۲- محمد مدرس زنجانی، سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳)، صص ۱۲-۱۳.
- ۳- عبدالله نعمه، فلاسفه شیعه، سید جعفر غضنبر، (تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷)، ص ۲۸۹.
- ۴- همان، ص ۲۸۶.
- ۵- همان، ص ۲۸۰. از مهم‌ترین این رسائل، می‌توان به سه رساله فی اثبات الفرقة الناجیه، «رسالة فی حصر الحق بمقالة الامامیه» و «رسالة فی الامامه» اشاره کرد.
- ۶- همان، ص ۲۸۱.
- ۷- سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، چاپ اول، (تهران: کویر، ۱۳۷۳)، ص ۲۰۹.
- ۸- همان، ص ۲۱۳.
- ۹- همان، ص ۲۱۱.
- ۱۰- همان، صص ۲۲۴-۲۲۵.
- ۱۱- همان، ص ۲۱۵.
- ۱۲- خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ پنجم، (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۳)، ص ۲۴۸ و نیز در تعلیقات کتاب، ص ۳۹۵.
- ۱۳- استاد محمد تقی دانش پژوه در مقدمه خویش بر کتاب اخلاق محتشمی، منابع اخلاق ناصری را با ذکر نام هر فصل و هر اندیشمند صاحب رای در این کتاب بر شمرده‌اند. ر.ک به: نصیرالدین طوسی، اخلاق محتشمی و سه رساله دیگر او، دیباچه و مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹)، ص ۱۹.
- ۱۴- اخلاق ناصری، پیشین، ص ۱۳۱.
- ۱۵- همان.

- ۱۶- همان، ص ۱۴۷.
- ۱۷- همان، ص ۱۳۲.
- ۱۸- همان، ص ۱۳۳.
- ۱۹- همان، صص ۱۴۳- ۱۴۴.
- ۲۰- همان، ص ۱۳۸.
- ۲۱- همان، ص ۱۳۶.
- ۲۲- همان، ص ۱۱۱.
- ۲۳- ر.ک به: همان، ص ۱۴۸.
- ۲۴- همان، ص ۱۴۳.
- ۲۵- ر.ک به: همان، صص ۱۱۷- ۱۴۳.
- ۲۶- حجت‌الله اصیل، آرمان‌شهر در اندیشه ایرانی، (تهران: نشر نی، ۱۳۷۱)، ص ۱۲۰.
- ۲۷- اخلاق ناصری، پیشین، ص ۲۵۱.
- ۲۸- همان. این روایت، حدیث مشهوری از علی (ع) است.
- ۲۹- همان، ص ۲۵۰.
- ۳۰- ر.ک به: همان، ص ۳۰۵، (با تلخیص).
- ۳۱- همان، ص ۳۰۵.
- ۳۲- ر.ک به: همان.
- ۳۳- همان.
- ۳۴- همان، ص ۳۰۸.
- ۳۵- همان، ص ۳۰۱.
- ۳۶- همان، ص ۳۰۸.
- ۳۷- همان.
- ۳۸- همان، ص ۱۳۴.
- ۳۹- همان، ص ۲۵۲.
- ۴۰- همان، ص ۱۳۵.
- ۴۱- همان.
- ۴۲- ر.ک به: همان، ص ۲۵۸.
- ۴۳- ر.ک به: همان، صص ۲۵۸- ۲۵۹.
- ۴۴- همان، ص ۲۵۹.

۴۵- ر. به: همان، صص ۲۶۹ - ۲۷۰.

۴۶- همان، ص ۱۴۶.

۴۷- خواجه در مقدمه دوم، از این که هلاکوبه لطف کردگار، او را از دست اسماعیلیان نجات داده است، سیاست‌گزاری کرده و برای تعمیم عدالت‌گستری وی دعا می‌کند و عنایت «پادشاه روزگار عمّت معدلته» را لطف الهی می‌داند (ر. ک به: همان، مقدمه، ص ۳۵).

۴۸- یکدیگر را کشیدن.

۴۹- همان، صص ۳۰۲ - ۳۰۳.

۵۰- در کتاب اخلاق ناصری، به تصحیح مرحوم مجتبی میثوی و علیرضا حیدری، کلمه «تجارب هرجی» آمده است و فقط به وجود کلمه «تجاذب هرجی» در نسخ دیگر اشاره شده است. دکتر علی اصغر حلبی، ضمن توضیح که «تجارب هرجی» در کتاب خویش از آوردن این کلمه توسط خواجه ابراز تعجب نموده و اظهار داشته است: «ولی معلوم نیست خواجه این سخن را بر چه پایه می‌گفته است؛ زیرا در زمان او و پیش از وی نیز هیچ دوره‌ای (شاید به استثنای روزگار کوتاه خلفای چهارگانه‌اشدی و آن نیز تا حدودی) نبوده است که اساس حکومت بر تغلب و چیره شدن زورمندی نوپدید بر زورمند و غالب پیشین نبوده باشد، و نیز تمام تاریخ اسلام و ایران نشان نداده است که کسی که بر اریکه قدرت تکیه زده باشد تجارب منظم و دقیقی از اصول کشور داری و عدالت‌گستری داشته باشد. (حلبی، تاریخ‌اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان اسلام، پیشین، ص ۳۵۷).

۵۱- همان، صص ۳۰۰ - ۳۰۱.

۵۲- همان، صص ۲۸۰ - ۲۸۱.

۵۳- این نقل قول از خواجه، نشان‌گر احترام وی به عقل و عدم عقل‌ستیزی وی است.

۵۴- همان، ص ۲۵۵.

۵۵- «مردم بر دین شاهان خود می‌روند، مردم به زمان خویش مانند ترند تا به پدران خویش».

۵۶- علی اصغر دهخدا، امثال و حکم، چاپ نهم، (تهران: امیرکبیر، ص ۸۹)، ج ۱، (به نقل از رساله سیر و سلوک خواجه نصیر).

۵۷- پدری، یعنی این که از جانب پدر به شخص معتبر برسد.

۵۸- ر. ک: به خواجه نصیرالدین طوسی، فصول‌المدنی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۵)، ص ۳۴.

۵۹- همان، ص ۳۸.

۶۰- ر. ک به: خواجه طوسی، اخلاق ناصری، پیشین، ص ۲۷۸.

۶۱- ر. ک به: اخلاق ناصری، پیشین، ص ۲۷۸. همچنین برای اطلاع بیشتر ر. ک به: محمد رسول‌الماسیه، اندیشه‌های سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی، (تهران: دانشگاه امام صادق، دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی، پایان‌نامه

کارشناسی ارشد، آبان ۶۸، ص ۹۷.

۶۲- پیشین، ص ۱۳۵.

۶۳- همان، ص ۳۱۸.

۶۴- همان، ص ۳۱۴.

۶۵- همان، ص ۳۱۶.

۶۶- همان، صص ۳۱۷-۳۱۸.

۶۷- همان، ص ۳۱۸.

۶۸- همان، ص ۳۱۹.

۶۹- همان، ص ۳۲۰.

۷۰- همان، ص ۳۱۶.

۷۱- همان، ص ۳۱۴.

۷۲- همان، ص ۳۱۷. معنای جمله عربی چنین است: «به آنچه ممنوع گشته، حرص ورزیده می شود؛ اما از آنچه مبدول و در اختیار نهاده شده، ملالت حاصل می گردد».

۷۳- جهت تفصیل بیشتر، ر.ک به: فلاسفه شیعه، پیشین، ص ۲۵۸.

۷۴- علی زیعور، «اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی، فرخ امه طلب، تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳»، ج ۱، پاورقی ص ۱۰۱.

۷۵- برای توضیح بیشتر، ر.ک به: مدارس، رضوی، پیشین، صص ۵۴-۵۵.

۷۶- فلاسفه شیعه، پیشین، ص ۲۹۲.

۷۷- برای تفصیل بیشتر، ر.ک به: همان.

۷۸- اخلاق ناصری، پیشین، ص ۳۱۵.